

De Turkse alevieten: een niet-erkende minderheid

THE TURKISH ALEVIS: AN UNRECOGNIZED MINORITY

This article explores the conflict potential in the relation between Sunnis and Alevis in Turkey. Using the theoretical framework that Schuyt proposes to analyze conflicts, the author argues that the risk of a violent confrontation between the two groups is relatively low. This argument is based, among other, on the complexity of the individual and collective identities of the members of both groups. There is, however, a risk that attempts of the Turkish religious authorities to assimilate the Alevis and to deny them the right to develop a separate religious identity will increase the existing tensions between the two groups.

1. Inleiding

In de huidige discussies over Turkse toetreding tot de EU speelt de vraag hoe Turkije met zijn minderheden omgaat een centrale rol. De meeste aandacht gaat daarbij uit naar de Koerdische minderheid, vanwege de bloedige onderdrukking van het Koerdische separatisme in de jaren 1980 en 1990. Naast deze etnische minderheidsgroep heeft Turkije een aantal religieuze minderheden, van wie de rechten onder druk staan. Onder hen vormen de alevieten de grootste groep, al zijn er geen harde gegevens beschikbaar over hun aantallen (in wetenschappelijke publicaties wordt meestal uitgegaan van 10 tot 15% van de inwoners van Turkije). In een recente studie van de Minority Rights Group International, een NGO die in 50 landen actief is, wordt gesproken van discriminatie van de alevieten en het schenden van hun religieuze vrijheden.¹ In deze bijdrage ga ik in op de huidige positie van de alevieten als minderheid in Turkije. Hoe heeft zich hun relatie met de soennitische meerderheid de laatste decennia ontwikkeld? In hoeverre ligt hier een conflictpotentieel dat als splijtzwam in de Turkse samenleving kan werken? Welke risico's bestaan er dat deze tegenstelling kan uitgroeien tot een destructief groepsconflict? Bij het beantwoorden van die vraag zal ik gebruik maken van Schuyts 'condities voor destructieve afloop' van conflicten – en voor het voorkomen daarvan.²

1 *A Quest for Equality. Minorities in Turkey*, Minority Rights Group International 2007, online beschikbaar op <http://www.avrupa.info.tr/Files/MRGTurkeyReport%5B1%5D.pdf>.

2 C.J.M. Schuyt, *Democratische deugden. Groepstegenstellingen en sociale integratie*, (Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar op de Cleveringaleerstoel 2006-2007 aan de Universiteit te Leiden), Amsterdam 2006.

2. *Het alevitisme: achtergronden*

2.1. Hybride identiteit

‘Het Alevitisme is een humanistische filosofie, waarbij de mens centraal staat. Om tot God te komen, om God te gedenken, is het noodzakelijk om ook de Goddelijke essentie in de mens te erkennen. Daarom staat het geloof in de mens centraal in het Alevitisme.’ Met deze woorden presenteert Hakder, het overkoepelend orgaan van alevieten in Nederland, zichzelf aan de buitenwereld.³ Pas na enig zoeken op de betreffende webpagina komen we het woord ‘islam’ tegen. In een historische schets van de achtergronden van het alevitisme wordt deze levensbeschouwing teruggevoerd op Sjamanistische Turken uit Centraal-Azië, die in de negende en tiende eeuw richting Anatolië trokken en onderweg in aanraking kwamen met ‘varianties aan de sjia-tak’ van de islam. Na deze historische inleiding wordt bijna schoorvoetend gesteld dat het alevitisme een islamitische stroming is, om onmiddellijk daarna het belang van de profeet Mohammed te relativiseren: slechts via zijn neef Ali komen wij tot de diepere, goddelijke waarheid. De omslachtige manier waarop Hakder zijn binding met de islam probeert te verwoorden is tekenend voor het contemporaine alevitisme en hangt samen met interne strijd over de aard van de alevitische levensbeschouwing. Op de Turkstalige pagina’s van dezelfde website wordt die interne strijd veel explicieter uitgedrukt. Daar valt te lezen dat het alevitisme volgens sommigen een buitenislamitische levensbeschouwing is, die hooguit enkele symbolen uit de (sji’itische) islam heeft overgenomen, terwijl andere alevieten zich nadrukkelijk binnen de islamitische gemeenschap situeren.

Irène Mélikoff, een pionier in het Europese onderzoek naar het Anatolische alevitisme, beschouwt het alevitisme als een mooi voorbeeld van religieus syncretisme, omdat het elementen bevat uit allerlei religies waarmee Turkse volkeren in aanraking zijn geweest; naast de sji’itische islam zijn dit het boeddhisme, manicheïsme, nestoriaans christendom en de sekte van de paulicianen.⁴

2.2. Osmaanse periode

De aanhangers van deze syncretistische religie zijn, aldus Mélikoff, vanaf de vroeg-Osmaanse periode te verdelen in twee groepen. Enerzijds zijn er de

³ Het citaat is afkomstig van de website van Hakder (de federatie van de alevieten in Nederland), www.hakder.nl. Zie over de oprichting van deze federatie N. Landman, *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam 1992, 144-146. Een recente en uitvoeriger behandeling van Hakder is te vinden in de nog niet gepubliceerde doctoraalscriptie van K. Furat, *De alevitische identiteit in de twintigste eeuw*, Utrecht 2007, 51-58.

⁴ I. Mélikoff, ‘Bektashi/Kizilbas. Historical Bipartition and Its Consequences’, in T. Olsson e.a. (red.), *Alevi Identity. Cultural and Social Perspectives*, Istanbul 1998, 1-7.

Bektashis (naar de dertiende eeuwse heilige Haci Bektas) die zich in het Osmaanse rijk organiseerden als een mystieke orde rond kloosters of *tekkes* en door de Osmaanse overheid werden erkend. In de laat-Osmaanse periode werd het Bektashisme vooral geassocieerd met vrijdenkerij en non-conformisme.

Naast de Bektashis waren er de Kizilbash, die vanaf het begin van de zestiende eeuw een uiterst problematische relatie hadden met de Osmaanse staat, omdat ze hadden gesympathiseerd met de Shah Ismail (1502-1524), de shi'itische leider die tegen de Osmaanse sultan Selim I (1512-1520) streed om de macht in Oost-Anatolië en vervolgens in Iran het Safawidische rijk stichtte. De Kizilbash overleefden in gesloten gemeenschappen in afgelegen dorpen, waar ze hun religieuze overtuigingen geheim hielden voor buitenstaanders en hun bijeenkomsten 's nachts hielden op verborgen plaatsen.⁵

De twee groepen, de Bektashis en de Kizilbash, hadden ondanks hun verschillende positie in het Osmaanse rijk een gemeenschappelijke religieuze cultuur. In deze cultuur staat de *ayin-i cem* (ook wel kortweg *cem*) centraal, een liturgische bijeenkomst met zang, dans, toespraken, en een maaltijd, waarin een mythische gebeurtenis wordt herdacht: de maaltijd van veertig heiligen tijdens de hemelreis van de profeet Mohammed.⁶ De nazaten van beide groepen, Bektashis en Kizilbash, worden vandaag in Turkije met de verzamelnaam alevieten aangeduid.

2.3. Alevieten in de Turkse republiek

Na de ondergang van het Osmaanse rijk en de stichting van de Turkse republiek veranderde de maatschappelijke positie van beide groepen aanzienlijk. De alevieten steunden Mustafa Kemal Atatürk en zijn beleid om de nieuwe republiek op seculiere grondslagen te vestigen. In 1925 keerde het secularisme van de Kemalisten zich tegen de mystieke orden en al hun uitingvormen. Samen met andere mystieke genootschappen werd de Bektashi-orde ontbonden en haar kloostercomplexen gesloten. De orde is sindsdien vooral buiten Turkije actief gebleven, vandaag onder meer in Albanië. Ook de alevieten in de dorpen kregen te maken met repressie van hun religieuze activiteiten van de kant van het seculiere regime.

De sociale positie van de meeste alevieten verbeterde echter. In de republiek hadden ze als staatsburger dezelfde burgerrechten als hun

⁵ Id. Zie over de alevieten in deze periode ook: H. Sohrweide, 'Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert', *Der Islam* 41 1965, 94-223.

⁶ Een standaardwerk over de religieuze cultuur van de Anatolische alevieten is K. Kehl-Bodrogi, *Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlijn 1988.

soennitische landgenoten. Het op moderne leest geschoeide onderwijs drong in de alevitische dorpen door. Het isolement van alevitische gemeenschappen werd verminderd toen ze vooral vanaf de jaren 1950 naar de steden trokken, waar ze overigens nog wel geconcentreerd in bepaalde wijken kwamen te wonen. Tegen het einde van de jaren zeventig waren alevieten goed vertegenwoordigd in het staatsapparaat en het onderwijs, al waren ze nog niet vaak doorgedrongen tot de topfuncties.⁷

In politiek opzicht zaten de alevieten aan de linkerzijde van het spectrum. Dit was niet verwonderlijk aangezien de rechtse en centrumrechtse partijen in Turkije sinds 1950 steeds nadrukkelijker een synthese van de kemalistische idealen en soennitische orthodoxie propageerden. Omgekeerd zochten de alevieten hun heil in de linksseculiere partijen. Alevitische jongeren sloten zich in de jaren 1960 en 1970 aan bij radicaal-linkse bewegingen en predikten de strijd tegen het kapitalisme en imperialisme. Tot op vandaag vormt het alevitische volksdeel in Turkije een essentieel onderdeel van het electoraat van linkse politieke partijen.⁸ De vereenzelviging tussen alevitisme en politiek links was in de jaren zeventig zo sterk dat rechtsradicale anticommunistische knokploegen in Centraal-Anatolische steden pogroms uitvoerden tegen de alevitische stadswijken.

Voor de alevitische religieuze cultuur impliceerde deze ontwikkeling een geleidelijke onttakeling. Kennis van de rituelen en de daarbij horende teksten die vaak eeuwenlang mondeling van generatie op generatie waren overgedragen, verdween naarmate een jonge generatie er niet meer in geïnteresseerd was. Wat wel populair bleef onder deze linksradicale jongeren, waren eeuwenoude protestliederen, die ooit de opstandigheid van alevieten tegen de Osmaanse heersers hadden verwoord, maar konden worden opgevat als algemeen protest tegen tirannie en onrecht.

2.4. Wederopleving

In de jaren 1980, maar vooral ook in de decennia daarna, kwam het echter tot een herleving van het alevitisme in Turkije en tegelijkertijd ook onder de Turken in West-Europa. Deze herleving, die zichtbaar werd in de oprichting van duizenden alevitische verenigingen en in een stortvloed van alevitische publicaties, hangt samen met de staatsgreep in 1980 en de koers die daarna werd ingezet door de Turkse militaire en burgerlijke regeringen. Daarin lag sterke nadruk op de Turks-islamitische synthese, een ideologische verbinding

7 M. van Bruinessen, 'Een religieuze minderheid in Turkije: de alevieten', *Begrip Moslims Christenen* 49 (1980), 4.

8 K. Furat, *De alevitische identiteit*, 13-14.

van de soennitische islam en het Turkse nationalisme die een nieuw saamhorigheidsgevoel onder het Turkse volk zou moeten teweegbrengen. Een onderdeel van dit nieuwe beleid vormde de invoering van verplicht godsdienstonderwijs waarin de beginselen van de (soennitische) islam in combinatie met respect voor volk, vaderland en de Vader des Vaderlands werden bijgebracht. Tegelijkertijd werd het linksradicalisme, waarbinnen vele alevitische jongeren actief waren geweest, de kop ingedrukt. Tegen het einde van de jaren tachtig zagen vele van deze alevitische jongeren in hun deels vergeeten alevitische cultuur een mogelijkheid om hun afkeer van de conservatief-soennitische koers die Turkije was gaan varen, te uiten. Deze nieuwe belangstelling voor de alevitische cultuur kreeg in 1993 een nieuwe impuls door de aanslag op de Turkse romanschrijver Aziz Nesin die delen uit Rushdie's *Duivelsverzen* in het Turks had vertaald en gepubliceerd. De slachtoffers van deze aanslag waren 37 alevieten, inclusief populaire artiesten, die in de stad Sivas bijeen waren voor het zogenaamde Pir Sultan Abdalfestival met Nesin als eregast. Door alevieten in Turkije en West-Europa werd deze dramatische gebeurtenis algemeen gezien als een poging van conservatief-soennitische krachten om het alevitisme uit Turkije uit te bannen. De slachtoffers in Sivas werden martelaren die het zaad vormden voor de herleving van het alevitisme. De alevitische identiteit, die in de jaren zestig en zeventig onzichtbaar was geworden en was opgegaan in een bredere linkspolitieke beweging, trad in de jaren 1990 weer sterk op de voorgrond. Alevieten organiseerden zich in verenigingen; een jaarlijkse bijeenkomst in het stadje Haci Bektas waar de belangrijkste heilige van de alevieten begraven ligt, groeide uit tot massale manifestatie.

In vele studies die over deze ontwikkeling zijn verschenen, wordt gewezen op de transformatie die het alevitisme heeft ondergaan door deze ontwikkeling.⁹ Het moderne alevitisme kan zich niet terugtrekken in de gesloten dorpsgemeenschappen van weleer met zijn volksreligiositeit, en zijn esoterische leer die slechts bij een groep ingewijden bekend mag zijn. Het moderne alevitisme wordt mede gedragen door seculier geschoolde intellectuelen die in het openbaar met elkaar en met buitenstaanders debatteren over de aard en de merites van het alevitisme, waarbij de blik meer op de toekomst dan op het verleden is gericht. Onder deze verschuiving in

9 Een vroege, inventariserende studie van alevitische publicaties over deze veranderingen is te vinden in K. Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuen Gemeinschaft. Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlijn 1995 en van dezelfde auteur 'Let's reclaim our history and culture! Imagining Alevi Culture in Contemporary Turkey', *Die Welt des Islam* 38/2 1998, 222-252. Zie verder T. Erman & E. Göker, 'Alevi Politics in Contemporary Turkey', *Middle Eastern Studies* 36/4 2000, 99-118. En A. Erdemir, 'Tradition and Modernity. Alevis' Ambiguous Terms and Turkey's Ambivalent Subjects', *Middle Eastern Studies* 41/6 2005, 937-951.

oriëntatie is duidelijk dat de alevieten zich de laatste decennia weer nadrukkelijk hebben geprofileerd als culturele en religieuze minderheid en hebben geprotesteerd tegen hun achterstelling. Met deze profilering komt onmiddellijk de vraag op naar de verhouding tussen deze minderheid en de dominante, soennitische bevolking in Turkije en de vragen naar het conflict-potentieel waarmee we deze bijdrage openden.

4. *Wij en zij: Alevieten versus Soennieten*

4.1. Ruimte voor individuele identiteit?

Het conflictpotentieel tussen groepen wordt volgens Schuyt allereerst bepaald door de mate waarin collectieve identiteiten de persoonlijke, individuele identiteit verdringen.¹⁰ Dit is gevaarlijk omdat daardoor groepsleiders teveel macht kunnen krijgen en omdat groepen in confrontatie met andere groepen vaak verder gaan dan hun afzonderlijke leden zouden doen. In Turkije is het streven om individuen zonodig met dwang in het gareel te houden onmiskenbaar aanwezig. Via het onderwijs en de dienstplicht wordt een nationale identiteit opgelegd die veel verder gaat dan het accepteren van burgerlijke rechten en plichten. De Turk moet trots zijn op volk en vaderland en daarvoor zonodig zijn leven geven. Dit nationalisme brengt niet alleen de niet-Turkse minderheden (in het bijzonder de Koerden) in een lastige positie, maar wordt ook regelmatig gebruikt om kritische geluiden onder de Turken zelf te smoren. Artikel 301 van het Turkse wetboek van strafrecht, waarin het beledigen van de Turkse identiteit strafbaar werd gesteld, is jarenlang een struikelblok geweest in de discussie over de Turkse toetreding tot de EU en vormde bijvoorbeeld de basis voor het geruchtmakende proces tegen de schrijver Orhan Pamuk vanwege diens voorstellen om de Armeense genocide openlijk te bespreken.¹¹

In de tegenstelling tussen alevieten en soennieten is groepsdwang minder duidelijk aanwijsbaar. De alevitische revival gaat gepaard met een intensief debat over de eigen identiteit, waarin een grote diversiteit aan meningen zichtbaar wordt. De alevitische auteurs van de jaren 1990 en de eenentwintigste eeuw profileren zich tegenover de soennitische islam door het tolerante, liberale en non-conformistische karakter van het alevitisme te beklemtonen. In dat kader past het niet goed om individuele identiteiten te willen wegdrücken. Een onderdeel van het huidige debat is voorts de vraag naar de positie van de religieuze leiders in de alevitische gemeenschap. Dit

¹⁰ Schuyt, *Democratische deugden*, 25

¹¹ Door toedoen van de huidige AKP-regering is dit inmiddels afgezwakt tot 'belediging van de Turkse natie', tot ongenoegen van de nationalistische partij in het parlement, de MHP.

debat tendeert naar openstelling van religieuze functies voor alle belangstellenden en een type leiders dat het vertrouwen van mondige individuen moet winnen.¹² Tegen deze achtergrond lijkt het risico van een alevitische groepsidentiteit die de individuele keuzevrijheden geheel verdringt, gering. Het 'wij-gevoel' van alevieten wordt getemperd en genuanceerd door een besef van interne diversiteit en individuele keuzemogelijkheden.

Ook aan de soennitische zijde van de scheidslijn kan niet worden gezegd dat een allesoverheersende collectieve identiteit het individuele volledig wegdrukt. Weliswaar spreken religieuze autoriteiten de moslims aan op hun religieuze identiteit die zij belangrijker dienen te vinden dan andere, persoonlijke of etnische identiteiten. Maar er zijn weinig signalen van een soennitisch collectief dat de gelederen dient te sluiten tegenover een alevitische rivaal. Wel kent de soennitische islam in Turkije tal van subgroepen, meestal geassocieerd met een mystieke orde, die soms hechte gemeenschappen vormen en van hun leden gehoorzaamheid aan de leiders verwachten. In de Turkse context spreekt men dan van *tarikāt*, een woord dat is afgeleid van het Arabische *tariqa* of mystiek genootschap, maar dat in Turkije vooral de connotatie van sekte heeft gekregen. Deze groepen worden door seculiere Turken gewantrouwd, niet zozeer omdat zij een intern 'wij-gevoel' zouden propageren dat zich tegen de rest van de samenleving zou keren, maar omdat ze bijdragen aan het bredere proces van herislamering van Turkije en de terugdringing van de seculiere beginselen waarop Atatürk de republiek had gebouwd.

In Turkije lijkt de sterkste druk op individuen om zich aan het collectief aan te passen uit te gaan van het Turkse nationalisme en niet zozeer van religieuze confessies.

4.2 Polarisatie tussen alevieten en soennieten?

De tweede conditie die Schuyt bepalend acht voor conflicten is de intensivering van groepstegenstellingen en polarisatie.¹³ Tegenstellingen tussen groepen krijgen vijandige trekken, de andere groep wordt in toenemende mate als een bedreiging gezien die moet worden uitgeschakeld, in plaats van een partij met wie kan worden onderhandeld en samengeleefd. Een polarisatieproces kan men volgens Schuyt onder meer herkennen aan taalgebruik dat de ander demoniseert en eenzijdige berichtgeving over de ander. Het alternatief voor deze polarisatie is vooral de erkenning van de complexiteit van de onderlinge relaties.

12 O. Göner, 'The Transformation of the Alevi Collective Identity', *Cultural Dynamics* 17/2 2005, 107-134.

13 Schuyt, *Democratische deugden*, 32.

De turbulente geschiedenis van het alevitisme vanaf de jaren 1970 laat schrijnende voorbeelden zien van deze polarisatie en het demoniseren van een rivaal. De hierboven genoemde pogroms tegen alevitische stadswijken in Oost-Anatolische provinciesteden gingen gepaard met een propaganda die hen vereenzelvigde met een atheïstisch en communistisch gevaar.

Het gevaar van deze specifieke simplificatie, namelijk de vereenzelving van alevitisme en atheïstisch communisme is vandaag niet geheel verdwenen, maar met de herleving van het alevitisme als cultureel-religieuze identiteit lijken ook de onderlinge verhoudingen tussen alevieten en soennieten te verschuiven. Een belangrijke speler in het verschuivende krachtenveld is het Directoraat voor Godsdienstzaken, Diyanet. Diyanet is het staatsorgaan dat toezicht houdt op het religieuze leven in Turkije en heeft de grondwettelijk vastgelegde taak om bij te dragen aan de nationale saamhorigheid, waarbij ze zich buiten politieke controverses dient te houden. In de praktijk is Diyanet een soennitische organisatie die de moskeeën in Turkije beheert, er imams aanstelt en controleert en religieus-ethische richtlijnen uitvaardigt in overeenstemming met de hanafitische rechtschool in de soennitische islam.

In de halve eeuw na haar oprichting in 1924 heeft het soennitische karakter van deze staatsinstelling nauwelijks ter discussie gestaan, al waren er conservatieve groepen die haar rechtzinnigheid betwijfelden. Afgezien van een minuscule christelijke minderheid waren alle Turken immers moslim en binnen deze groep werd niet verder gedifferentieerd. Niet-soennitische moslimminderheden zoals de alevieten waren niet als aparte groep geregistreerd en bovendien niet sterk genoeg georganiseerd om dit soennitische karakter van Diyanet aan te vechten.

Een van de neveneffecten van de alevitische wederopleving van de jaren 1980 en 1990 is evenwel, dat Diyanet gedwongen is om zich expliciet bezig te houden met de alevieten, die er terecht op wijzen dat er veel belastinggeld gaat naar deze religieuze staatsinstelling en dat dit geld exclusief ten goede komt aan het soennitische volksdeel. Zij willen dat Diyanet ofwel wordt geprivatiseerd zodat de organisatie en financiering van het religieuze leven aan de diverse geloofsgemeenschappen zelf wordt overgelaten, ofwel gesplitst in een soennitisch en een alevitisch departement met een evenredige verdeling van de middelen. Een meer concrete eis waarop dit standpunt de laatste jaren is toegespitst is de financiering van de gebedshuizen van de alevieten, de *cemevis*, uit de middelen van Diyanet.

Diyanet heeft consequent geweigerd op deze eis in te gaan. Nog in april 2008 verklaarde Ali Bardakoglu, het hoofd van Diyanet, dat het onjuist zou zijn om *cemevis* als alternatief voor de moskee te beschouwen, omdat dit de alevieten zou vervreemden van de islam. Volgens Bardakoglu beschouwde de

meerderheid van de alevieten de moskee als hun plaats van eredienst. De erkenning van *cemevis* als alternatief zou verdeeldheid onder de moslims in de hand werken en zelfs het gevaar van separatisme met zich brengen.¹⁴

Deze stelling is illustratief voor de wijze waarop Diyanet zich heeft gepositioneerd tegenover de alevitische revival. Benadrukt wordt dat de alevieten moslims zijn en op grond van deze veronderstelling wordt de eigen, aparte identiteit van de alevieten ontkend of althans gebagatelliseerd. Het is geheel in deze geest dat Diyanet zich sinds 1980 veel moeite heeft getroost om juist in alevitische dorpen en stadswijken moskeeën neer te zetten. Het feit dat vervolgens sommige alevieten gebruik maken van de diensten van de imam voor koranrecit bij huwelijken, of bij begrafenissen, wordt vervolgens aangevoerd als bewijs dat Diyanet tegemoet komt aan de behoeften van de alevieten. Een meer recente poging van Diyanet om alevieten en sji'ieten voor zich te winnen, is de aandacht die men besteedt aan enkele typisch sji'itische feesten en symbolen die ook voor de alevieten van belang zijn, zoals het martelaarschap van Hussayn bij Karbala in het jaar 680, het vasten in de maand *muharram*, en de bijzondere positie van de *ahl al-bayt* (de familie van de profeet Mohammed).¹⁵ Deze stap zal mogelijk worden gewaardeerd door een klein deel van de alevieten dat de eigen identiteit vooral in sji'itische termen definieert. Door de meeste alevitische organisaties in Turkije en West-Europa wordt het beleid van Diyanet echter als assimilatiepolitiek veroordeeld.

De verschuiving in de beeldvorming, van communistische atheïsten tot een heterodoxe moslimgemeenschap die in de kudde moet worden teruggeleid, duidt niet op polarisatie. Wel is duidelijk dat de religieuze autoriteiten in Turkije er grote moeite mee hebben om het alevitisme als een aparte religieuze denominatie te erkennen. De meeste ruimte lijkt men te willen geven aan uitingen van alevitisme die dichtbij een sji'itische orthodoxie komen en bereid zijn de gemeenschappelijke elementen van soennitische en sji'itische islam te accepteren, zoals de vijf zuilen van de islam en het gezag van de koran. Ook die alevieten die hun identiteit vooral verwoorden in termen van islamitische mystiek, kunnen rekenen op een welwillende houding onder soennieten.¹⁶

14 Cumhuriyet, 10 april 2008.

15 S. Kutlu, 'The Presidency of Religious Affairs' Relationship with Religious Groups (Sects/Sufi Orders) in Turkey', *The Muslim World* 98 2008, 249-263.

16 Ook in de politieke arena valt dit waar te nemen. De alevitische schrijver Reha Camuroglu, die het alevitisme positioneert binnen de mystieke islam (*R. Camuroglu, Günümüz Aleviligin Sorunlari* (De vraagstukken van het hedendaagse alevitisme), Istanbul 1992), is namens de regerende AKP in het Turkse parlement terechtgekomen.

Zodra alevieten hun identiteit echter in buitenislamitische termen verwoorden, of de islamitische elementen slechts beschouwen als één van de bouwstenen van een syncretistische religie, grijpen hun rivalen echter naar het idioom van ‘verdeeldheid en separatisme’. Het is dit idioom dat ook in de Koerdische kwestie in Turkije stevast opkomt om de culturele eisen van een minderheid in een kwaad daglicht te stellen. Hoewel de polarisatie tussen alevieten en soennieten vooralsnog meevalt, is het van belang dergelijke verwijten goed te blijven volgen, omdat, in de woorden van Schuyt, de rol van taal en symbolische uitingen bij groepsconflicten niet mag worden onderschat.

4.3 Belangenconflict of geloofsconflict?

Groepsconflicten lopen volgens Schuyt een groter risico te escaleren, als ze niet beperkt zijn tot strijd om sociale of economische belangen, maar over geloofswaarheden gaan.¹⁷ Over belangen kun je praten, over een geloofs- tegenstelling niet. Nu valt daar wel het nodige op af te dingen en ik vraag me af of de stelling van Schuyt niet te veel uitgaat van de onveranderlijkheid en onbuigzaamheid van religieuze overtuigingen. Is het werkelijk zo dat islamitische opvattingen over homoseksualiteit onbespreekbaar zijn omdat ze nu eenmaal onderdeel uitmaken van de geloofsleer?

Je zou de stelling kunnen omdraaien door te zeggen dat religieuze overtuigingen met meer passie en onbuigzaamheid worden uitgedragen en tot een meer vijandige houdingen leiden als ze gepaard gaan met de verdediging van sociale en economische belangen. De komst van migranten met een andere religie wordt doorgaans pas als probleem ervaren zodra ‘ze onze banen inpikken’.

Wel is het zo dat groepstegenstellingen moeilijker oplosbaar worden als groepen hun eisen beschouwen als gesanctioneerd vanuit hun religie en daarom tot onopgeefbare en ononderhandelbare rechten verklaren. Het opgeven van een stuk land dat God zelf aan het volk Israël beloofd heeft of dat – omgekeerd – voor altijd onderdeel uitmaakt van ‘het huis van de islam’ is lastiger dan een normale concessie in een onderhandelings situatie. Schuyt heeft dus gelijk als hij ervoor pleit conflicten tussen religieuze groepen zo mogelijk als zakelijke verdeelproblemen te behandelen in plaats van als conflicten over heilige religieuze waarden.

De alevitisch-soennitische tegenstelling in Turkije gaat voor een deel om banale kwesties van vertegenwoordiging en geld. Alevieten worden als religieuze minderheid achtergesteld tegenover soennieten. Niet alleen vissen ze achter het net bij de verdeling van publieke middelen voor godsdienst (via

¹⁷ Schuyt, *Democratische deugden*, 38.

Diyanet), maar deze middelen worden zelfs gebruikt om hen een religieuze identiteit op te dringen die ze niet willen. Hoe lastig ook, een dergelijk verdeelprobleem is relatief eenvoudig op te lossen en die oplossing is afhankelijk van machtsverhoudingen en politieke wil.

Maar behalve verdeling van middelen gaat het ook om de symbolische erkenning van de alevitische eigenheid. Het conflict is daarmee onderdeel van een breder gevecht over het wezen van de Turkse identiteit en de eenheid of pluriformiteit van het Turkse volk. De erkenning van een omvangrijke minderheid als de alevieten impliceert, net als de erkenning van de Koerdische identiteit, een doorbreking van een decennialang gepropageerd ideaal van eenheid van de Turken. Mede door het uitzicht op de toetreding tot de EU ontwikkelt Turkije zich naar een meer open en plurale samenleving. Dit is goed nieuws voor alevieten, al bekijken nationalistische groepen in de Turkse samenleving deze ontwikkeling met argusogen.

Van hun kant onderstrepen ook alevitische organisaties een tegenstelling van normen en waarden, een ideologische confrontatie. Dit betreft de confrontatie met het islamitisch fundamentalisme dat er – naar zij vrezen – op uit is om een theocratie te vestigen in Turkije. De waardentegenstelling bestaat in deze optiek dus niet tussen het alevitisme als religieus waardenstelsel dat lijnrecht tegenover een ander geloof staat. De alevieten zien hier vooral een tegenstelling tussen democratie en theocratie, tussen seculiere wetgeving en de sharia. In dit opzicht vinden ze vele soennitische Turken aan hun zijde. Het kemalisme is immer nog een factor van belang in de Turkse samenleving, ook al wordt de politiek momenteel gedomineerd door een partij met een religieuze signatuur.

We moeten dus vaststellen dat er niet slechts een verdeelprobleem tussen alevieten en soennieten plaatsvindt, maar dat dit samenhangt met een ideologische strijd. Die strijd is evenwel veel complexer dan de simpele tegenstelling aleviet-soenniet. Deze complexiteit maakt oplossingen niet eenvoudig, maar is wellicht toch de belangrijkste waarborg tegen een escalatie van tegenstellingen langs confessionele lijnen.

5. Conclusie

Drie van de vier condities die Schuyt noemt voor het escaleren van groepsconflicten zijn bij de tegenstelling tussen alevieten en soennieten in Turkije niet of slechts in beperkte mate aanwezig. De vierde factor, die van onvoldoende onderkende emoties, in het bijzonder schaamte en woede, kan wellicht worden gebruikt om de soms opblazende agressie van rechtsextremistische groeperingen in Turkije psychologisch te verklaren, maar laat ik hier verder buiten beschouwing.

Het alevitisme maakt de laatste decennia in Turkije, maar ook onder Turken in West-Europa een stormachtige ontwikkeling door met ongewisse uitkomst. Deze ontwikkeling is allereerst een zoektocht naar de eigen identiteit en een worsteling tussen verschillende tendensen binnen de gemeenschap, maar raakt ook de externe relaties van deze groepering. Alevieten zetten zich af tegen andere groepen – in het bijzonder de soennieten in de Turkse samenleving – waarbij ze soms de nuance en de geschakeerdheid van deze ‘ander’ uit het oog dreigen te verliezen. Maar het zou overdreven zijn hierin een polarisatie te zien en het gevaar van op de spits gedreven tegenstellingen.

Het grootste gevaar in de verhouding tussen de alevieten en de rest van de Turkse samenleving ligt dan op de loer wanneer de herlevende alevitische identiteit geen eerlijke kans krijgt om zich te ontplooien. Deze revival, hoe gevarieerd ook in zijn uitingen en hoe heteroog in zijn organisatiestructuur, is wijd verbreid en internationaal verankerd. De assimilatiepogingen van soennitische religieuze autoriteiten zijn gedoemd te mislukken, al was het maar vanwege de alevitische organisaties in West-Europa die inmiddels hun eigen theologische instellingen hebben opgericht. Als alevieten in West-Europa zich tot eigen, zelfbewuste religieuze richting ontwikkelen, binnen, buiten, of op de rand van de islamitische *oemma*, maar hun geloofsgenoten in Turkije geen eigen identiteit wordt gegund, ligt hier een aanzienlijk conflictpotentieel. Moderne stedelijke alevieten in Turkije kunnen niet terug naar afgelegen bergdorpen om daar ongezien hun eigen cultuur en religie te beleven.

De beste kansen voor een vreedzame ontwikkeling van de alevitische cultuur, en – in de bewoordingen van Schuyt – ‘goedaardige groepstegenstellingen’ tussen de alevitische minderheid en de soennitische meerderheid in Turkije liggen in het democratiseringsproces en de groei van een open samenleving, die diversiteit niet langer als bedreiging van de nationale eenheid ziet. Een dergelijke ontwikkeling is in samenhang met de Turkse toetreding tot Europa beslist niet onmogelijk.

(Dr. Nico Landman is Universitair Hoofddocent Islamologie aan de Universiteit Utrecht, Faculteit Geesteswetenschappen, Departement Godgeleerdheid, Postbus 80105, 3508 TC Utrecht, N.Landman1@uu.nl)